

RAÓ EVOLUTIVA I RAÓ PRAXEOLÒGICA. UN ESBÓS*

Gerard VILAR

El tema de la racionalitat ha estat sempre molt central en el pensament occidental, sobretot des de principis de segle. Però en el darrer decenni, amb la crisi i per ella amb la fallida d'esquemes i la refutació de tantes «veritats» i certes, la racionalitat ha esdevingut quelcom enormement problemàtic, com patentitzen clarament al meu judici els enfrontaments contemporanis entre racionalismes i irracionalismes. En aquest país, a més, no hem estat indiferents a tal problemàtica. Donen fe d'això els —d'acord amb el nivell del país— nombrosos títols d'autors espanyols apareguts en els darrers anys i que tracten el tema des de diverses òptiques. Recordem, per citar només filòsofs, les obres de Muguerza, Mosterín, Ferrater i Quintanilla¹. A *Raó i marxisme*² defensava una determinada concepció de la racionalitat, al meu entendre peculiar al marxisme, però no necessàriament sols a ell, perquè el que anomeno «racionalitat praxeològica» podria tenir continguts axiològics i normatius molt diferents als propis de la tradició marxista o ser aplicada per un sol individu en lloc de per un col·lectiu i continuaria sent racionalitat praxeològica. Aquesta concepció difereix per molts motius de les sostingudes pels autors abans esmentats, però també divergeix de la sostinguda per alguns marxistes contemporanis, com és el cas d'Habermas o A. Heller, per exemple.

Una primera qüestió a dirimir és la de si existeix o és possible una teoria de la racionalitat —en el sentit fort del terme—, un criteri, procediment o el que sigui que ens permeti de justificar últimament el coneixement o l'acció. Si tal teoria fos possible, llavors també seria possible una teoria de la ciència, una teoria de la justícia, una teoria del bé, etc. El meu punt de vista és que aquesta teoria ni existeix ni és possible; en

això discrepo d'Habermas i concordo amb els autors esmentats. La qüestió suscitada per D. Bell³ sobre una possible explicació de per què el marxisme no ha considerat mai necessària una justificació normativa de la seva filosofia ha de remetre's, en primer lloc, a la seva impossibilitat. A més, encara que fos possible seria inútil, com ho proven les teories d'Habermas, Apel, Lorenzen, Rawls, etc., i molt abans que ells la de Kant. La pragmàtica universal d'Habermas o l'apriori de la comunitat de comunicació apel·la no revelen més que l'anhel d'un Absolut, la necessitat de sentir-se emparats per alguna cosa inamovible, fixa, un anhel, doncs, bàsicament religiós⁴.

La meua posició actual, que amplia tot el que s'afirmava al llarg de les pàgines del meu llibre, és el que podria denominar-se concepció *evolucionista* de la racionalitat, concepció que parteix de les tres tesis generals següents:

1. La racionalitat és un resultat de l'adaptació evolutiva de l'espècie humana. La ment és un mecanisme de supervivència i reproducció i la racionalitat és tan sols una de les seves diverses «tècniques». En realitat, l'intel·lecte humà no va ser dissenyat per a comprendre els àtoms o per a comprendre's a si mateix, sinó per a fomentar la supervivència dels gens humans, per a conservar intacte el material genètic humà⁵.

2. La racionalitat consisteix en la capacitat de

³ D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977, p. 239.

⁴ En el cas d'Habermas la cosa ja apareix clarament en la seva obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (B.A., Amorrortu, 1975), on, segons la seva argumentació, l'ètica comunicativa vindria a substituir la religió (pp. 145 s. Cfr. també *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, cap. 4). Per altra banda, encara que els supòsits d'Habermas fossin correctes no hauríem avançat ni un dit, car, pel que fa a l'ètica, per exemple, restaria fonamentat un ideal de vida caracteritzat per les idees de veritat, llibertat i justícia. Però el problema és que en això tothom està d'acord, car de fer tals conceptes són buits, i del que es tracta és de dotar-los de contingut, com per exemple fa el socialisme quan determina el concepte d'igualtat com el postulat d'abolició de les classes socials.

⁵ Algunes expressions estan manllevades d'E.O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1981, pp. 15 i 237. Per a aquesta tesi i la següent hauria de consultar-se l'important article de D.T. CAMPBELL, «Evolutionary Epistemology», a P.A. Schilpp (ed.), *The philosophy of K. Popper*, The Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle (Ill.), 1974, pp. 415-463. Cfr. també F.J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980.

* Aquest malgrat article té unes pretensions molt modestes, com vol indicar el seu subtítol. Per ésser sincer, diré que es tractava, en escriure'l, de fer gairebé com uns apunts d'algunes idees i lectures recents sobre el tema per tal de no oblidar-me'n; d'aquí el seu caràcter de vegades tan fosc, tot sovint sintètic i sempre literàriament indigent. Defectes tals com els que espero que el lector benèvol sabrà perdonar. Nogensmenys i sigui dit en desàfrec meu, cal reconèixer que l'objecte d'aquestes pàgines tampoc no és que sigui d'allò més amè i propici per emprar un llenguatge més connotatiu i agradós, car del que es tracta és de fer algunes caltes en el concepte de racionalitat.

¹ J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977; J. MOSTERÍN, *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza, 1978; J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979; M. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Madrid, Taurus, 1981. També podríem citar nombrosos articles o moltes altres obres que dediquen només una part de la seva atenció a aquesta qüestió.

² *Raó i marxisme. Materials per a una història del racionalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1979.

dur a terme una conducta *nova* davant de situacions que no són típiques ni per l'indole ni individualment; és a dir, una conducta és racional quan soluciona de cop una tasca pulsional nova, interessant i desconeguda⁶. Dit en altres paraules i referit al coneixement: els homes mostren llur racionalitat no pas ordenant llurs conceptes i creences en rígides estructures formals, sinó per llur disposició a respondre a situacions noves amb esperit obert, reconeixent els defectes de llurs procediments anteriors i superant-los. O també: la racionalitat de les realitzacions intel·lectuals humanes es troba no tant en la coherència dels conceptes i les creences com en el mode en què els homes modifiquen llurs posicions intel·lectuals davant experiències noves i imprevistes⁷.

3. No existeix cap patró universal de racionalitat, o sia, no existeix cap teoria de la racionalitat a la qual puguem remetre'ns per a resoldre últimament els nostres problemes, ja siguin teòrics o pràctics. No hi ha cap model de racionalitat *a priori* suficient: ni la lògica, ni el criticisme normatiu a la Popper, ni la racionalitat dialògica d'Habermas. Malgrat tot, això no significa que no es pugui ser racional: parcialment, en certes activitats, i globalment, però des del punt de vista d'una concepció concordant amb la segona hipòtesi, o sia, amb la idea que no es pot ser perfectament racional.

Aquestes tres són independents entre si, no es segueixen unes d'altres. Així, per exemple, Popper estaria d'acord amb les dues primeres, però, contra la tercera, sostindria que el falsacionisme metodològic constitueix un procediment que garanteix més o menys la racionalitat de la investigació científica i de les teories empíriques. Malgrat tot, àdhuc sostenint les tres hipòtesis, caben aquí concepcions de la racionalitat força diferents, incloent, per exemple, la del darrer Feyerabend⁸ que és ja manifestament irracionalista. Per això, a aquestes tres tesis n'afegiré una quarta l'enunciat de la qual seria aquest:

4. Malgrat que no existeix cap patró universal i

fonament últim de racionalitat, disposem, amb tot, d'un model de coneixement i de procediment en general més sòlid i eficaç que qualsevol altre, a saber: el de les ciències modernes, i en el que, en la mesura del possible, és raonable recolzar-s'hi (i no sols en la teoria sinó també en la pràctica), malgrat que la ciència no és un model de perfecció, que no pot resoldre tots els nostres problemes i que una excessiva confiança en ella pot portar-nos per camins equivocats; és més, no pot haver racionalitat si es prescindeix completament del coneixement i dels procediments científics⁹.

Formulada així la meua postura hi cabrien posicions com les de Mosterín o Quintanilla. Tanmateix, i per a precisar més la meua posició, diré que la simplicitat patent dels plantejaments d'aquests em distancia d'ells. Així, la definició de racionalitat que dona J. Mosterín a *Racionalidad y acción humana* i molts dels conceptes que apareixen a les clàusules de la seva estipulació són ambigus o insuficients, si bé és cert que el mateix Mosterín adverteix que han de refinar-se (p. 38). Insuficients perquè, en primer lloc, donar una definició de la racionalitat creencial col·lectiva, que és un pressupòsit necessari de la primera, com Mosterín reconeix (p. 58), és quelcom semblant a l'intent de construir una casa sense posar-hi fonaments i encara pretendre que és una sòlida construcció. Aquesta debilitat de la noció mosteríniana de racionalitat creencial (i, per tant, de la racionalitat pràctica) ja fou assenyalada per J. Muguerza junt amb el problema de la historicitat dels fins últims i del moment de gratuïtat en l'acceptació d'un fi com a últim¹⁰; i no insistiré per això ni en l'ambigüitat de conceptes com el de «viable» que apareix, per exemple, en la quarta condició de la racionalitat pràctica individual (p. 54) o en la segona de la definició de pla de vida (p. 85), o els de «felicitat» i «benestar» (p. 103). Al contrari, voldria referir-me a un punt molt notable de l'obra de Mosterín, a saber, les seves reflexions al voltant de la relació entre racionalitat i cultura.

Mosterín afirma encertadament que cal contextualitzar culturalment el problema de la racionalitat i dels fins últims. «Nuestra conducta racional —escriu— está condicionada, posibili-

⁶ Expressions manllevades a A. GEHLEN, *Der Mensch*, Wiesbaden, Athenaion, 1978, p. 21.

⁷ T.S. TOULMIN, *La comprensión humana*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 12 i 487. També J. MUGUERZA, *op. cit.*, pp. 170 ss, 211 i 287 s.

⁸ Cfr. *Erkenntnis für freie Menschen*. Veränderte Ausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

⁹ Cfr. H. SKOLIMOWSKI, *Racionalidad evolutiva*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1979.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 194-206.

tada y limitada por la cultura en la que vivimos y de la que participamos. Fijamos nuestras metas últimas en función de la idea que tenemos del mundo, de lo que sabemos —o al menos creemos— acerca del mundo. Pero este saber acerca del mundo, esta cosmovisión, nos viene dado en su mayor parte por la cultura en la que nos movemos... Además... la racionalidad práctica depende también en muchos otros sentidos de la cultura en que se desarrolle... Nuestros intereses, nuestro bienestar, tienen una base común transcultural, pero en otra gran parte dependen del sistema sociocultural en el cual nos hallamos inmersos. Además, qué sistemas de fines resulten viables y cuáles otros inviables depende, evidentemente, de las posibilidades que nuestro sistema sociocultural ofrezca. Y los medios para alcanzar nuestros fines se concretizan en pautas de acción, técnicas, instrumentos, cauces jurídicos, económicos y sociales, etc., que en su mayor parte nos vienen dados por la cultura en la que nos hallamos insertos» (pp. 57 i 58). Així, doncs, per a ser racionals no podem desentendre'ns de la nostra cultura, car la racionalitat pràctica depèn essencialment de la racionalitat de la cultura. Ningú no actua sempre d'un mode completament racional, afirma Mosterín, ni tampoc del tot irracional. El més freqüent és que actuem racionalment respecte a certes coses i irracionalment respecte a d'altres. Però això no és, en general, especialment problemàtic. *En canvi*, la nostra cultura, que també és *parcialment* racional, es veu abocada a greus problemes: s'han trencat els equilibris demogràfic, ecològic, el dels recursos, etc., i no els hem substituït per equilibris artificials racionals. Això ens ha dut a la crisi actual. «Nuestra cultura en su forma actual tiene los días contados» (p. 63). Davant aquesta situació de crisi global i que afecta tot el planeta (p. 64), Mosterín argumenta que l'actitud més racional consisteix a proposar un gran salt endavant en la racionalització de la cultura, propugnant una racionalitat total (p. 68), és a dir, una «revolució cultural». I no diu únicament tot això, que en essència no és sinó el programa revolucionari tradicional de l'esquerra que té els seus orígens en la Il·lustració —fer de la història un procés conscient—, sinó que també ens proposa una llista de prescripcions sobre el que és bo de fer (p. 70), malgrat que no argumenta per què hauríem d'acceptar-les.

Estic substancialment d'acord amb Mosterín en aquest punt. Però em sembla que això no acaba de concordar amb la seva afirmació que els fins últims no són justificables —per bé que sí explicables— i que, per tant, en l'acceptació d'aquests fins hi ha un moment de gratuïtat (p. 31). La contradicció seria la següent: Mosterín afirma que si volem ser racionals, llavors hem de racionalitzar la nostra cultura (p. 66), perquè la racionalitat de la nostra vida pràctica i el nostre benestar depenen de la racionalitat de la cultura en què vivim. Però precisament per això la immensa majoria dels nostres fins últims no són de cap manera gratuïts, sinó que es justifiquen racionalment per la necessitat de racionalització de la nostra cultura. És a dir, quan hem decidit ser racionals en el sentit estipulat per Mosterín, els fins últims ens vénen donats, i sempre serà possible elegir raonablement entre ells aquells que es corresponguin millor amb la nostra voluntat de ser racionals i viure en un món globalment racional. Així, no podrem ser mai racionals si persegüim fins últims que no siguin compatibles amb el de racionalitzar completament la nostra cultura.

Ara bé, el que sí manca de justificació és la decisió de ser racionals, perquè la qüestió de ser o no ser racionals no es pot plantejar discursivament; només podem mostrar-nos racionals o irracionals en la nostra conducta. En el moment que plantejem la pregunta «per què hem de ser racionals?» estem cometent el mateix error que el filòsof escèptic que sentència que «el coneixement és impossible». Immediatament se li pot preguntar «i tu com saps que el coneixement és impossible?» Amb això el condemnes al silenci. La lògica erotètica descobreix en la pregunta per la racionalitat quelcom semblant. Quan preguntem: «per què hem de ser racionals?» estem demanant *raons* per a ser o deixar de ser racionals, és a dir, estem pressuposant que es pot donar una resposta racional a la pregunta i que, per tant, existeixen criteris de racionalitat que nosaltres compartim des del moment que formulem la pregunta. De manera, doncs, que cal callar i deixar de raonar. No es pot raonar sobre si és millor ser irracionals. Com ha escrit plàsticament Quintanilla: «En la razón no se puede creer, ni se puede apostar por ella. En la razón simplemente se está o no se está»¹¹.

¹¹ *Op. cit.*, p. 9.

Com abans apuntava, també els plantejaments de Quintanilla en la seva obra *A favor de la razón* em semblen insuficients i simplistes, tal vegada més que els de Mosterín, malgrat que els comparteixo *grosso modo*. De moment, la racionalitat del racionalisme que defèn Quintanilla té límits ostensibles. Certament estic d'acord que la traducció en l'esfera de la filosofia pràctica del principi racionalista en epistemologia és que «la acció tecnològica es el paradigma o modelo de la acció racional» (p. 112); d'acord que qui no assumeix aquest principi «es un racionalista inconsecuente y, por tanto, un irracionalista» (p. 114); d'acord que en qüestions pràctiques, especialment les morals, «no tenemos más remedio que asumir el riesgo de equivocarnos, aun en las cuestiones últimas» (p. 71) i que «la tecnificación completa de la acción humana tiene el mismo sentido que el mito del conocimiento total: no es más que una ilusión ideológica» (p. 134); també comparteixo una mica la confiança de Quintanilla en «la capacidad no desmentida de la creación libre de valores y acciones» (p. 133). Però tot això no són solament afirmacions de caràcter molt programàtic com reconeix Quintanilla (p. 112), sinó *excessivament programàtic*. I això per diversos motius, dels quals només n'exposarem dos.

En primer lloc, amb tot l'aparell conceptual que fixa Quintanilla no és possible abordar els problemes pràctics en general, i singularment els morals, que són precisament els que més semblen preocupar Quintanilla (recordi's que el subtítol del seu llibre és «Ensayos de filosofía moral»). Ni encara el problema que potser més es prestaria a això (el de si la base de la moral social ha de ser el principi maximin o el principi utilitarista clàssic) és soluble amb els atífels que ens ofereix la filosofia de la tecnologia, i les teories operacionals que li serveixen d'auxili com la teoria de la decisió, etc. Agafi's qualsevol problema moral típic dels que ofereixen els manuals d'ètica corrents, prengui's com a patró de l'acció racional l'acció tecnològica i intenti's dir quelcom. Davant d'aquells dilemes tan recurrents com el d'haver d'elegir ineludiblement entre la vida d'un ser humà i la d'un altre (o d'altres cinc); el de si aquell obrer en atur amb una família nombrosa i afamada ha de solidaritzar-se amb els treballadors en vaga d'una fàbrica o ha de fer d'esquirol i acceptar l'ocupació que li ofereix el patró, etc.,

etc., davant de tals problemes no hi ha ni raonament tecnològic ni acció tecnològica possible.

I és que, en segon lloc, per bé que és cert que la racionalitat tecnològica pot servir de model per a molts problemes pràctics, en realitat no serveix per a tots ells, sobretot per a la majoria dels problemes de què tradicionalment s'ocupa l'ètica. Malgrat existir una ètica de la tecnologia —o «tecnòètica», per emprar l'expressió de M. Bunge¹²—, la tecnologia de l'ètica no estic gaire segur que arribi a existir alguna vegada; en tot cas poc podria ajudar-nos en la nostra vida moral. Per exemple, no podria ajudar-nos a elegir una nova ètica de la tecnologia com la proposada per Bunge, que exhorta així el lector: «Ya es tiempo de estudiar una nueva ética de la tecnología, que involucre metas diferentes y que se base sobre el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, conocimiento que apenas existía cuando se formuló el código anterior, o sea, a principios del siglo XVII. Si deseamos conservar la mayor parte de la tecnología moderna y estimular su avance al tiempo que se minimicen sus componentes nocivas y sus aspectos laterales negativos, debemos esforzarnos por diseñar y poner en práctica un código moral para la tecnología que contemple todos los procesos tecnológicos y sus repercusiones, tanto al nivel individual como al social. En rigor debemos elaborar un juego de tres códigos morales compatibles entre sí: un código universal, un código que rija la actividad del tecnólogo y un código moral social que rija la actividad del que adopta decisiones concernientes a la tecnología»¹³. Però és que abans de procedir a estudiar noves ètiques per a la tecnologia caldria veure si la tecnologia «desenvolupamentista» actualment vigent ha de ser abandonada, per què i en funció de quins criteris; i suposant que l'abandonem, ens trobaríem davant d'un problema semblant per a elegir un nou codi. Es tracta, en definitiva, del problema de la racionalitat dels sistemes d'avaluacions, problema per al qual Quintanilla no sols no té cap solució, sinó que ni tan solament aconsegueix aclarir-ne la naturalesa. Perquè no pot considerar-se de cap manera com a criteri d'avaluació d'accions i objectius la simple adaptació de les accions i plans a la lògica de l'acció tecnològica (*Op. cit.*, p. 132).

¹² *Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 224 ss.

¹³ *Ibid.*, p. 225.

Primer, perquè un tal criteri admet qualsevol cosa, i de la mateixa manera que no basta que una teoria científica sigui epistemològicament valuosa, perquè s'ha construït i avaluat d'acord amb les normes del mètode científic, perquè sigui una bona teoria, tampoc no basta que una acció o pla sigui tecnològic, des del punt de vista formal, perquè l'esmentada acció o pla siguin bons. El pla de submissió a treballs forçats de part de les poblacions ocupades pel Tercer Reich durant la segona guerra mundial (*cfr.* Enzo Collotti, *La alemanya nazi*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 237-262) era un pla perfectament tecnològic: per tant, ¿eren el seu objectiu i els seus mitjans racionals? Però, per sí amb això no n'hi hagués prou, hi ha un altre problema de calibre: que no tenim en absolut «un anàlisis adecuado de la lógica de la construcción de un plan de acción tecnológico, y una clara idea de la naturaleza de los resultados de esa acción» (p. 132).

En definitiva, el problema a què apunto en aquestes observacions crítiques a les posicions de Quintanilla —que serien igualment extensibles a les de Mosterín— podria formular-se més clarament així: és cert que de raó (o racionalitat) sols n'hi ha una i que es tracta d'un «mètode»¹⁴ que sols pot distingir-se en el seu ús o aplicació. Però, una vegada establert això, cal entrar en el camp dels matisos puix que, així com per exemple la racionalitat d'una obra d'art no és la mateixa que la racionalitat d'una teoria empírica de la física de partícules, així tampoc la racionalitat del procés de construcció d'un edifici no és la mateixa que la d'un acte com solidaritzar-se amb una minoria ètnica a la qual hom no pertany. No és que sostingui que es tracti de coses radicalment diferents, però sí afirmo que hi ha una *diferència de grau*¹⁵ entre elles. La distinció que fa Mos-

terín entre morals i programes, per exemple (pp. 33 i ss.), distinció que correspon a la que realitza entre doctrinaris i crítics en el pla de la racionalitat teòrica (pp. 23 i ss.), mai no podria entendre's en base a unes definicions precises i terminants del que són una moral i un programa, perquè qualsevol crític es veu obligat a actuar en ocasions com un doctrinari, almenys fins que ha acumulat suficients arguments o proves en contra de les seves creences, com ja sostenia el fundador del racionalisme crític K.R. Popper¹⁶. De la mateixa manera, qui a la pràctica es guïï per un programa també actua en ocasions com un moralista, sense que per això consideri la seva moral com una emanació de Déu, de la Naturala o de la Història; així, difícilment podria sostenir-se que el judici moral que a hom li mereix la tortura o el dret a la vida sigui quelcom a dilucidar des d'un programa i que, per consegüent, a vegades serà bo torturar algú i a vegades dolent (és a dir, a vegades «racional» i a vegades «irracional»), etc.; això, evidentment, sense negar que des del punt de vista racional res no està *absolutament* permès o prohibit i que l'únic que no es pot fer és allò físicament impossible.

Aquestes consideracions ens porten al problema de la validesa o vigència de la ja vella distinció entre *poïesis* (o tècnica, o acció, o obrar en general) i *praxis* (moral, política) establerta per Aristòtil al llibre VI de l'*Ètica a Nicòmac*. Allí Aristòtil sostenia que no pot haver una ciència de la *praxis* perquè no pot haver ciència d'allò que no és necessari, però també negava que la *praxis* fos una tècnica, basant-se en un argument circular que remetia a la primitiva distinció entre *poïesis* i

¹⁴ «Mètode» en el sentit lax del terme, això és: com un *mode conseqüent de procedir que s'aplica per a assolir un determinat fi*; ara bé, no crec que es pugui substituir l'expressió «mode conseqüent» per la més precisa d'«estratègia de maximització» com fa Mosterín, i no solament en l'aplicació pràctica de la raó, sinó també en la teòrica. Aquest darrer cas ha estat criticat convincentment per Lars Bergström a «Some remarks on rationality», a R. HILPINEN (ed.), *Rationality in science*, Dordrecht, Reidel, 1980. La dificultat de precisar massa tals conceptes o categories ha estat posada en relleu des del bell començament de la filosofia (*cfr.*, per exemple, ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, 1094 b 11 i ss.).

¹⁵ Diferència de grau en un sentit semblant al que es refereix Quine quan sosté que la fonamentació dels enunciat

de la lògica (i la matemàtica) i els de les ciències naturals és una i la mateixa (l'observació), però que hi ha una diferència de grau en la solidesa de la fonamentació d'uns i altres; o també en el sentit que apunta Toulmin quan assenyala diferències de grau entre les diferents «empreses racionals» individuals o col·lectives (les ciències, les tecnologies, les arts, el dret, l'ètica, etc.) en funció de la «disciplinarietat».

¹⁶ *Cfr.*, per exemple, *Conjeturas y refutaciones*, B.A., Paidós, 1979², pp. 61 ss. Endemés, «La actitud dogmática de aferrarse a una teoría todo lo posible tiene considerable importancia. Sin ella nunca sabríamos todo lo que hay en una teoría, la abandonaríamos antes de tener una verdadera oportunidad de descubrir su fuerza. En consecuencia, ninguna teoría podría desempeñar su papel de poner en orden el mundo, de prepararnos para sucesos futuros y de llamar nuestra atención sobre sucesos que, de otro modo, nunca observaríamos» (*ibid.*, p. 359 nota).

praxis (cfr. cap. 5). D'aquí passava a afirmar que la *praxis* té una especificitat que es refereix a la disposició racional i veritable dels homes per a discriminar i fer el bé o el mal. La idea que el moral és específic i perfectament distingible del «tècnic» o «artístic», etc., ha estat sostinguda per la majoria dels filòsofs posteriors a Aristòtil amb major o menor èmfasi —Kant fou el cas més exagerat de separació del moral respecte a qualsevol altre àmbit—; tanmateix, cap d'ells no ha aconseguit mai de provar l'existència de l'específicament i irreductiblement moral ni, per tant, ha justificat suficientment des d'un punt de vista teòric la divisió categorial entre *poïesis* i *praxis*. El que sí està perfectament clar és que ni pot haver-hi ciència de la pràctica (en general) ni una tecnologia general i que, per tant, entre construir carreteres o fregir ous i elaborar una constitució política o suïcidar-se o fer la guerra hi ha certes diferències. I per una raó relativament simple, l'enunciat de la qual constituirà una cinquena tesi sobre la concepció de la racionalitat que sostinc (es tracta d'una especificació de la tesi 3).

5. L'examen del problema de la racionalitat pràctica revela el fet —paradoxal des del punt de vista de tot racionalista— que la necessitat d'actuar és major que la possibilitat de conèixer; per consegüent, i donat que la nostra forma principal d'adaptació biològica és la cultura, no l'anatomia, junt amb la guia que pot proporcionar-nos el coneixement científic o l'experiència, els homes actuem sempre guiats també en major o menys mesura per factors irracionals tals com les creences, la tradició o el costum, la imaginació creadora, les decisions irracionals, condicionats parcialment per una certa predisposició biològica (genètica) i, sobretot, constrets per l'«ecologia» (cultural i natural) del lloc i moment en què visquem i actuem¹⁷.

Dit amb altres paraules: el factor irracional és ineliminable; només podem intentar de reduir el seu pes en el pla teòric o en el pràctic. Aclarit això, en la meua opinió la distinció entre *poïesis* i *praxis* pot sostenir-se amb una sola condició, a saber: que es tracta d'una distinció no essencial, sinó de grau, que es fonamenta en el distint pes

que el coneixement o la irracionalitat tenen en cada una d'elles. És a dir, en la *poïesis* hi haurà un fonament teòric sempre més gran que en la *praxis*. Tanmateix, em sembla que es preferible canviar de terminologia que canviar-ne la semàntica. La meua proposta, merament temptativa, consistiria a abandonar aquests termes per a parlar sols de la pràctica en general, per una banda, i fer una triple distinció respecte a l'ús de la raó en aquest camp, per una altra. Aquesta distinció caldria fer-la entre l'ús *tècnic*, l'ús *tecnològic* i l'ús *praxeològic* de la raó. El primer designaria l'ús quotidià i analògic-artístic de la raó (teorètica) aplicat a problemes pràctics. És l'ús de la raó que solem fer per a desenvolupar-nos en la vida quotidiana: per exemple, per a obrir una caixa, moblar un pis, planificar i realitzar un viatge de vacances, etc. Es tracta de l'ús de la raó que a vegades es denomina «sentit comú» i que pressuposa una sèrie de coneixements quotidians l'origen dels quals pot ser científic o tecnològic, evidentment, però que s'utilitzen a-científicament, com qualsevol coneixement sobre l'etiqueta, la cuina, l'idioma o un altre saber particular i pragmàtic d'aquesta mena¹⁸. El segon designaria l'ús conscient de la ciència i els procediments científics per a controlar, transformar o crear coses o processos, naturals o socials¹⁹. Per últim, el tercer, o ús *praxeològic*, designaria l'ús de la raó en aquelles qüestions pràctiques en les quals l'ús tecnològic és palesament insuficient i, tanmateix, s'intenta fonamentar en la més gran mesura possible els plans, les decisions i les accions en el coneixement científic i tecnològic, amb una clara consciència d'on acaba el coneixement i quins són els criteris, fins, normes, valors, hipòtesis, convencions, etc., que s'estan escartejant. De tal ús de la raó se'n poden distingir a la vegada dues aplicacions diferents, a saber: l'ús col·lectiu i l'ús individual. L'ús col·lectiu i praxeològic de la raó seria l'implicat, per exemple, en l'obra marxiana (posat en pràctica en la tradició marxista moltes menys vegades que el de la Raó d'Estat), en les polítiques econòmiques, socials i científiques dels països desenvolupats

¹⁸ Sobre les característiques del pensament quotidià pot consultar-se l'obra d'A. HELLER, *Sociologia de la vida quotidiana*, Barcelona, Península, 1977, pp. 293-358, encara que es tracta d'una obra molt especulativa.

¹⁹ Cfr. M. BUNGE, *op. cit.*, pp. 206 s, així com l'obra citada de Quintanilla.

¹⁷ Expressions d'A. GEHLEN, *op. cit.*, pp. 303 s, i M. HARRIS, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza, 1980, p. 80.

d'Occident, etc. L'ús praxeològic-individual de la raó seria el característic de certes conductes de «personalitats interiorment conduïdes» inspirades en la tradició clàssica de la mesura i la *frónesis*, més o menys recollides en els ideals de vida de Sòcrates, Aristòtil, Epicur, Horaci i una llarga llista de noms que arribarien fins a A. Heller o J. Mosterín²⁰.

L'ús praxeològic-col·lectiu de la raó té, malgrat tot, una forma superior, descoberta aviat per la humanitat però la vigència de la qual s'ha vist sempre per desgràcia molt limitada al llarg de la història i en la seva efectivitat; em refereixo a la racionalitat contractual (o comunicativa, o consensual, o com se la vulgui anomenar²¹), la racionalitat pròpia de l'assemblea. Ja Pericles xifrava la superioritat d'Atenes en el seu discurs sobre les diferències fonamentals de les formes de vida atenenques respecte a les altres ciutats i pobles, en quelcom inèdit en la història de la civilització humana:

«Nuestros ciudadanos sienten el mismo interés por sus asuntos propios y por la política; e incluso aquellos que atienden exclusivamente a sus negocios disponen de suficiente información acerca de los asuntos del Estado. Y es que somos el único país que considera al que no participa en la vida común, no un ocioso, sino un inútil. Nosotros, personalmente, decidimos o discutimos con sumo cuidado los asuntos de Estado, en nuestra creencia de que las palabras no pueden ser obstáculo para la acción y que sí lo es no haberse informado cumplidamente previo el diálogo, antes de ir a la ejecución de un plan trazado. Y he aquí, también, a propósito, otro aspecto de nuestra superioridad: somos audaces, mas, al tiempo, analizamos a fondo los pros y contras de nuestras empresas»²².

²⁰ Sobre això estic escrivint un treball amb el títol de *Discurs sobre el senderi* que espero veure acabat aviat.

²¹ No em semblaria, en canvi, massa encertat anomenar la racionalitat «dialògica» per la senzilla raó que en tota empresa racional hi ha sempre una certa dosi de diàleg; la racionalitat «monològica» és una abstracció que pertany al mateix món que Robinson Crusoe, l'Espectador Imparcial o el Preferidor Racional. Encara que consumeix la seva trajectòria idealista, es pot consultar la darrera obra de J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols., especialment els capítols primer i últim.

²² TUCÍDIDES, *Hª de la guerra del Peloponeso*, trad. de J. Alsina, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 73.

Deixant de banda les nostàlgies, això que fou una flor primerenca ja marcida ha reviscut ací i allà cada vegada amb més vigor. Els homes han anat aprenent en un llarg procés sovint sagnant i tràgic que es tracta de la millor manera de resoldre tot un seguit de problemes pràctics que els afecten directament en tant que pertanyen a una comunitat, de la mateixa manera que han anat descobrint i refinant el codi dels drets humans. Avui aquest ideal de racionalitat és sostingut per tots aquells éssers humans que volen que la història deixi de ser d'una vegada la història dels qui defineixen qui és home. La tragèdia de la nostra civilització, tanmateix, és que sabem que la racionalitat està abocada a la irracionalitat, fins i tot tal vegada la major i més completa de totes les que puguin imaginar-se. La raó praxeològica, per dir-ho així, ha provat la fruita prohibida i des d'aquest moment no sols fa el bé que vol, sinó també el mal que no vol; per això porta en si el segell de la tragèdia i l'esquinçament²³, però almenys coneix els seus límits i limitacions. I com sostenia un gran poeta, T.S. Eliot, *For us, there is only the trying*.

Aquest intent, en el qual consisteix la racionalitat praxeològica definida per la pretensió d'articular conscientment una teoria, una crítica i una pràctica sobre un *background* d'hipòtesis filosòfiques (epistemològiques, ontològiques i axiològiques) té el seu propi procediment metòdic, a saber (sexta tesi):

6. El mètode d'assaig/error guiat per la finalitat correponent. Aquest mètode és en realitat el propi de l'evolució: l'apliquen tots els sers vius des de l'ameba al savi atòmic. La diferència rau, com sostenia Popper²⁴, en el fet que l'home pot aplicar-lo de manera conscient i amb una actitud crítica i constructiva vers els errors, això és, aprenent d'ells.

La raó praxeològica tracta, en suma, d'elevat a consciència els processos d'aprenentatge que es donen empíricament en l'evolució de l'home, tant a nivell social com individual. Al procés d'aprenentatge col·lectiu podríem denominar-lo *procés de cultura* per tal de distingir-lo de l'aprenentatge individual. La distinció vindria a pro-

²³ AA. VV., «Variaciones sobre el pesimismo», *mientras tanto*, nº 4 (1980), pp. 97-124.

²⁴ *Conjeturas y refutaciones*, ed. cit., pp. 64 s.

pòsit de la necessitat de marcar distàncies amb aquelles teories especulatives que pretenen assenyalar una correspondència o homologia entre l'evolució filogenètica i l'evolució ontogenètica de l'home²⁵. Si ja em semblaria aventurat parlar d'un procés de cultura que vagi, per exemple, des del codi d'Hammurabi fins a la Declaració Universal dels Drets Humans aprovada per l'ONU el 1948, jutjo ja insostenible que tal procés coincideixi amb el desenvolupament de les estructures de la consciència moral del nen. Empíricament (i independentment del judici moral i polític que això ens mereixi) l'evolució social de la cultura occidental presenta una pluralitat

²⁵ Em refereixo fonamentalment a Habermas, el qual es recolza en les teories més o menys especulatives de Piaget, Kohlberg, Döbert i Eder. Cfr. *Problemas*, ed. cit., pp. 30 ss i, sobretot, *La reconstrucción*, ed. cit., pp. 12 ss, 162 s, 196 ss, 212 ss, etc.

de models, la competència entre els quals potser hagi estat una de les principals condicions de possibilitat de l'avanç fins avui d'aquesta cultura²⁶. Però sens dubte existeixen una *experiència* històrica i una «jurisprudència» complexes²⁷ i no lineals en les quals sembla difícil desllindar els moments reflexius dels irreflexius —com en tot acte humà, per altra banda²⁸.

²⁶ Cfr. A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt, Athenäum, 1973³, obra de gran interès, però de la qual separar-ne com en les altres obres de l'autor la part analítica de les conclusions polítiques reaccionàries que en treu.

²⁷ Cfr. el llibre de H. ALBERT, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978, obra que conté algunes idees suggerents al respecte, especialment en les pàgines 60 i ss.

²⁸ Cfr. H. VON WRIGHT, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979. Per altra banda, totes aquestes idees s'exposaran amb més amplitud i detall en el treball citat en l'anterior nota 20.